

**Pemaknaan Toleransi dan Kebebasan Beragama**  
**Perspektif Tafsir *bi al-Ma'tsur***  
**(Studi tentang Tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim dan***  
***al-Durr al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur*)**

**Dina Mardiana**

Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Malang, Malang

Email: [dinamardiana@umm.ac.id](mailto:dinamardiana@umm.ac.id)

**Abstract**

The freedom of religion is one of most fundamental rights of human being. On the other side, religion seems to mean as a public rite that must be controlled so that it will not easy for anyone to move from a religion to another. This what the research reviewed by tracing tafseer bi al-ma'thur arranged by Thabari, Ibn Katheer and Jalaluddeen al-Suyuti who were interpreting verses about the freedom of religion. Tafseer bi al-ma'thur was selected as focus of the study since it was considered as more qualified tafseer than tafseer bi al-ra'yi Through this literature study, using content analysis method and comparative approach, it was concluded that tafseer bi al-ma'thur arranged by the three interpreters (mufasssir) showed a tendency to be an inclusive theology. This was fully influenced by the figure of the Great Prophet PBUH, which set examples for his companions to accept the reality of the diversity of believes.

**Keywords:** Religion; tafsir bi al-ma'thur

**Abstrak**

Kebebasan beragama merupakan salah satu hak yang paling asasi bagi setiap manusia. Di sisi lainnya, agama seakan bermakna sebagai ritus publik yang harus dikontrol sehingga seseorang tidak mudah untuk berpindah dari satu agama ke agama yang lain. Tarik ulur ini yang kemudian penulis kaji dengan melakukan penelusuran terhadap tafsir bi al-ma'tsur yang ditulis oleh Thabari, Ibn Katsir dan Jalaluddin al-Suyuti dalam menafsirkan ayat tentang kebebasan beragama. Pemilihan tafsir bi al-ma'tsur sebagai fokus kajian karena tafsir ini dianggap sebagai tafsir yang lebih qualified dibandingkan tafsir bi al-ra'yi. Melalui studi kepustakaan dengan metode analisis isi dan pendekatan komparatif diperoleh satu kesimpulan bahwa tafsir bi al-ma'tsur yang ditulis oleh tiga tokoh mufasssir ini memperlihatkan kecenderungan terhadap teologi yang bersifat inklusif, hal ini sangat dipengaruhi oleh sosok baginda Nabi saw.. yang memberikan teladan kepada para sahabatnya dalam menerima realitas tentang keberagaman keyakinan.

**Kata kunci:** Agama; tafsir bi al-ma'tsur

**Pendahuluan**

Beragama sejatinya adalah pilihan. Seseorang berhak memilih agama yang menjadi keyakinannya atau bahkan tidak beragama sekalipun karena pada hakikatnya agama hanya merupakan media penghubung

antara makhluk dan Sang Khaliq yang bersifatsangatsubjektif. Pemahaman ini bisa dilacak dari makna dasar agama yang dalam bahasa al-Quran disebut dengan *din*. Menurut penelitian Abu A'la al-Maududi, kata ini di dalam al-Quran digunakan dalam beragam

makna. *Din* berarti pemimpin dan kekuasaan tertinggi serta ketaatan terhadap pimpinan tersebut. Arti lainnya adalah peraturan dan perundang-undangan yang dikeluarkan oleh pimpinan tertinggi dan bisa juga berarti balasan yang diberikan oleh penguasa terhadap bawahannya.<sup>1</sup>

Semua makna di atas –dengan merujuk pada makna kebahasaannya–menunjukkan adanya dua pihak yang melakukan interaksi di mana pihak pertama mempunyai kedudukan lebih tinggi dari pada yang kedua, sehingga ini menunjukkan bahwa agama merupakan hubungan antara makhluk dan *Khaliq* nya yang mewujudkan dalam sikap batinnya, nampak dalam ibadah yang dilakukannya dan tercermin pula dalam sikap kesehariannya.<sup>2</sup> Secara lebih filosofis, Thabathabai menyatakan karena agama merupakan rangkaian ilmiah yang diikuti dengan proses amaliyah menjadi satu kesatuan yang diyakini dalam hati maka bagaimanapun agama tidak dapat dipaksakan oleh siapapun.<sup>3</sup>

Kenyataan di atas membenarkan pernyataan Mukti Ali yang beranggapan tidak ada kata yang paling sulit untuk didefinisikan melebihi kata “agama” karena dipengaruhi oleh beberapa faktor. Agama di samping berkaitan dengan pengalaman yang bersifat subjektif dan individualis juga erat kaitannya dengan semangat dan emosi yang selalu melekat dalam setiap pembicaraan bertema agama. Selain itu, konsepsi tentang agama juga dipengaruhi oleh tujuan yang dibidik oleh masing-masing individu.<sup>4</sup>

Jika memang agama sangat erat kaitannya dengan pertimbangan-pertimbangan subjektif, maka tidak ada salahnya ketika Lukman Sardi –misalnya, seorang aktor yang sempat menjadi buah bibir –karena memilih untuk melakukan konversi agama dari Islam ke

Kristen. Tidak hanya Sardi, terdapat sederet nama artis lain yang juga melakukan hal yang sama, sebut saja Asmirandah yang pada saat akan menikah dengan Jonas Rivanno –dengan berbagai konflik yang membelitnya–akhirnya memutuskan untuk mengikuti agama sang suami. Begitu juga dengan Nafa Urbach yang sempat “meredup” dari panggung hiburan disebabkan keputusannya untuk berpindah keyakinan. Berbeda dengan tiga nama yang telah disebutkan sebelumnya, Angelina Sondakh –artis yang juga mantan anggota Dewan–justu melakukan konversi agama dari Kristen ke Islam pada saat hendak menikah dengan Adjie Massaid.<sup>5</sup>

Kasus-kasus konversi ini menjadi bukti bahwa keyakinan (agama) memang erat kaitannya dengan pengalaman batin seseorang sehingga tidak dapat dipaksakan oleh siapapun sebagaimana dinyatakan oleh Thabathabai dan bahkan dijamin dalam instrumen Hukum tentang HAM baik yang bersifat internasional seperti UDHR dan ICCPR maupun instrumen hukum yang bersifat nasional seperti UUD 1945 maupun UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM.

Persoalannya menjadi berbeda tatkala posisi agama digeser dari aras yang bersifat privat ke dalam ruang publik sehingga memilih agama tidak lagi menjadi hak asasi yang mutlak namun harus dikontrol sedemikian rupa, bahkan tidak jarang berujung pada “ancaman” karena konversi agama dinilai sebagai kejahatan. Konsepsi ini menjadi kesepakatan di kalangan para *fuqaha* sekalipun mereka berbeda pendapat tentang jenis hukumannya. Sebagian ulama menyatakan bahwa sanksinya adalah dibunuh dan darahnya harus ditumpahkan tanpa syarat,<sup>6</sup> karena murtad termasuk salah satu dari tujuh perkara yang dalam pandangan sementara ulama dikategorikan sebagai pidana *hudud* dan hukumannya telah ditentukan dalam al-Quran. Selain murtad, yang termasuk sebagai pidana *hudud* adalah

<sup>1</sup> Abu A’la al-Maududi, Empat Istilah dalam Al-Quran: al-Ilah, al-Rabb, al-Din dan al-Ibadah, terj. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), hal. 143-144

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, “Membumikan” al-Quran (Bandung: Mizan, 2004), hal. 210

<sup>3</sup> Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, jilid 2 (Iran: Qum al-Muqaddas, T.th), hal. 342

<sup>4</sup> A. Mukti Ali, *Universalitas dan Pembangunan* (Jakarta: IKIP Bandung, 1971), hal. 4

<sup>5</sup> <http://www.bintang.com/seleb/read/235528>. diakses pada, 23 Agustus 2017

<sup>6</sup> Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), hal. 121

zina, *qadzaf*, pencurian, pembegalan, minum minuman yang memabukkan dan pemberontakan. Sebagian ulama yang lainnya mengkategorikan murtad sebagai kejahatan yang harus dihukum dengan ta'zir dalam artian tidak termasuk kejahatan yang ketentuan hukumannya ditentukan dalam al-Quran dan karenanya diserahkan kepada penguasa dan hakim untuk menentukan hukumannya sesuai dengan kepentingan umum dengan mempertimbangkan perubahan kondisi dan waktu.<sup>7</sup>

Jenis hukuman apapun yang dipilih, makna tersirat dari uraian ini menunjukkan bahwa memilih atau meninggalkan agama tertentu bukan lagi menjadi urusan hamba dan Tuhan dan pada akhirnya beragama tidak lagi berdasarkan ketulusan melainkan keterpaksaan. Padahal dalam al-Quran sendiri ditemukan ketentuan beragama –yang jika benar penelitian Abdullah Saeed –ada sekitar 150-200 ayat al-Quran yang mendukung kebebasan beragama, berkeyakinan, dan memilih dan tidak ada satu ayat pun dalam al-Quran yang menyebutkan hukuman di dunia terhadap tindakan konversi agama.<sup>8</sup>

Tentu tidaklah sulit untuk menilik “pelecehan” terhadap keyakinan kelompok minoritas yang dianggap telah menyimpang dari apa yang menjadi keyakinan kelompok mayoritas. Misalnya saja, Jamaah Ahmadiyah yang tinggal di asrama Transito di Nusa Tenggara Barat (NTB) oleh sekelompok mayoritas difatwakan untuk tidak bisa mendapatkan zakat karena dianggap keluar dari Islam. Padahal, jamaah Ahmadiyah menyatakan bahwa mereka bagian resmi dari Islam dan Indonesia, tidak kalah pentingnya, pengusiran terhadap komunitas Syiah di Sampang karena dinilai telah keluar dari Islam dan bukan bagian dari Islam sehingga oleh banyak ulama ortodoks dinilai lebih baik menerima kelompok Islam yang sering

melakukan kekerasan dibandingkan menerima Syiah.<sup>9</sup>

Uraian di atas menggiring pada sebuah hipotesis, memahami sebuah agama sebagai pengalaman yang bersifat subjektif dan individualis akan melahirkan sikap yang toleran terhadap segala perbedaan termasuk dalam hal konversi agama, sebaliknya, pemahaman terhadap agama sebagai ritus publik yang harus dikontrol oleh pihak-pihak tertentu termasuk pemegang otoritas dalam agama (MUI ataupun lembaga lainnya) akan melahirkan sikap defensif dan intoleran dalam beragama. Dalam bahasa yang lebih teoretik, pemahaman pertama cenderung melahirkan pola teologi yang eksklusif, sementara pemahaman yang kedua cenderung melahirkan pola teologi yang inklusif atau bahkan pluralis.

Hipotesis di atas dapat digunakan untuk “menghakimi” hasil penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang kebebasan beragama karena penafsiran merekalah yang secara tidak langsung menjadi “ideologi” yang dianggap *taken for granted* padahal upaya penafsiran mereka tentulah berbeda dengan al-Quran itu sendiri karena sejatinya penafsiran hanyalah upaya “mereka-reka” maksud Tuhan atau dalam istilah Syahrour, *all interpretations, including tafsir or ijtihad are no more than human attempts toward understanding and acting on this divine text*.<sup>10</sup>

Dalam kajian ini, penulis hanya membatasi pada kajian terhadap tafsir bil ma'tsur yang ditulis oleh tiga tokoh. *Tafsir Jami' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran* karya Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H/923 M), *Tafsir al-Quran al-Adzim* karya Abu al-Fida' Ibn Katsir (w. 774 H/1373 M) dan *Al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi Al-Ma'tsur* karya Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H/1505 M). Pemilihan *tafsir bi al-matsur* dalam kajian ini didasarkan pada penilaian

<sup>7</sup>David Little, dkk., *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 110

<sup>8</sup>Tasmuji, “Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia,” dalam, *Jurnal Religio*, Volume 02 Nomor 01 Tahun 2011, hal. 55

<sup>9</sup><http://nasional.sindonews.com/read/1019175/18/kebin-eka-an-di-persimpangan-jalan-1435801763>. diakses pada, 23 Agustus 2017

<sup>10</sup>Syahrour, “*Divine Text and Pluralisme in Muslim Society*”, dalam *Moslem Report*. Diunduh pada, 23 Agustus 2017

bahwa tafsir kategori inilah yang dianggap lebih *qualified* dibandingkan *tafsir bi al-ra'yi*. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Shalih ibn Fauzan ibn Abdillah al-Fauzan لا بد من دراسة القرآن على ضوء السنة النبوية وتفسير السلف الصالح لا على الضوء الدراسات المعاصرة المبنية على التخرص والجهل أو ما يسمونه بالإعجاز العلمي.<sup>11</sup>

Terhadap ketiga tafsir di atas, yang dijadikan sebagai fokus kajian penulis adalah kecenderungan tafsir bil ma'tsur dalam menjelaskan ayat-ayat tentang kebebasan beragama dihubungkan dengan kategori teologis dalam tradisi keagamaan yang diperkenalkan oleh John Hick serta faktor-faktor yang dinilai berpengaruh terhadap kecenderungan teologis tafsir bil ma'tsur yang dikaji melalui studi kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*), dan berbasis pada pendekatan komparatif. Pendekatan ini digunakan dalam rangka memotret penafsiran yang diberikan oleh Thabari, Ibnu Katsir dan al-Suyuti terhadap ayat-ayat kebebasan beragama.

## Pembahasan

### Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dalam Perspektif Tafsir *bi al-Ma'tsur*

Pengkategorian ayat yang penulis identifikasi sebagai ayat tentang kebebasan beragama adalah ayat-ayat al-Quran yang secara *manthuy* maupun *mafhumnya* menunjukkan terhadap makna kebebasan seseorang dalam memilih untuk beriman ataukah tetap dalam kekufurannya. Di antara ayat-ayat yang dimaksudkan adalah sebagaimana dalam uraian berikut ini:

#### 1) Qs. Al-Baqarah: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ  
بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى  
لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: tidak ada paksaan untuk menganut agama Islam, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang

ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada gantungan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS. Al-Baqarah: 256).<sup>12</sup>

Menurut penjelasan Imam Thabari, ayat ini diturunkan terhadap kaum Anshar yang memiliki keturunan yang berpegang ajaran Yahudi dan Nashrani, kemudian setelah islam datang, mereka hendak dipaksa untuk memeluk islam. Allah melarang hal demikian sehingga mereka bisa memeluk Islam karena kesadaran dari dalam dirinya. Riwayat lain menjelaskan bahwa ayat 256 dari surat al-Baqarah ini diturunkan terkait dengan seorang perempuan *Miqlat*<sup>13</sup> yang bernadzar untuk memaksa anak mengikuti ajaran Yahudi. Secara lengkap riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

حدثنا حميد بن مسعدة، قال: حدثنا بشر بن المفضل، قال: حدثنا أو<sup>□</sup> وحدثني يعقوب قال: حدثنا ابن علية، عن أو<sup>□</sup> عن عامر، قال: كانت المرأة من الأنصار تكو<sup>□</sup> مقلاتا لا يعيش لها ولد، فتتذر<sup>□</sup> عاش ولدها<sup>□</sup> تجعله مع أهل الكتاب على<sup>□</sup> بينهم، فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على<sup>□</sup> بينهم، فقالوا: إنما جعلناهم على<sup>□</sup> بينهم، ونحن نرى<sup>□</sup> بينهم أفضل من<sup>□</sup> بيننا! وإذا جاء الله بالإسلام فلنكرههم! فنزلت: لا إكراه في الدين<sup>14</sup>

Sementara Ibnu Katsir, ayat *la ikraha fi al-din* memiliki arti larangan yakni janganlah seseorang melakukan pemaksaan terhadap orang lain untuk memeluk agama Islam karena sesungguhnya bukti-bukti dan argumen tentang Islam telah sangat jelas sehingga tidak diperlukan lagi adanya pemaksaan. Barang siapa yang telah diberikan hidayah oleh Allah ia mengikuti petunjuk-Nya, sebaliknya barang siapa yang dibutakan –mata hatinya –tidaklah berguna adanya pemaksaan yang dilakukan.<sup>15</sup> Ibnu

<sup>12</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hal. 514

<sup>13</sup>Kata **مقلاتة** dalam kamus bahasa diartikan sebagai perempuan yang melahirkan satu orang anak lalu tidak dapat hamil lagi. Lihat, A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007), hal. 1147

<sup>14</sup>تفسير الطبري - (ج ٥ / ص ٤٠٧)

<sup>15</sup>تفسير ابن كثير - (ج ١ / ص ٥٢١)

<sup>11</sup>Shalih ibn Fauzan ibn Abdillah al-Fauzan, *Syarh Kitab Kasyf al-Syubuh* (Libanon: Muassasah Risalah, 2004), hal. 64

Katsir kemudian membenarkan Asbabun Nuzul ayat di atas sebagaimana diungkapkan oleh Thabari, yakni terkait dengan peristiwa yang terjadi pada seseorang dari Bani Salim ibn 'Auf yang bernama al-Husain. Dia memiliki dua orang anak yang mengikuti ajaran Nashrani, kemudian dia berkonsultasi kepada Nabi untuk memindahkan kedua anaknya ke dalam agama Islam. kemudian turunlah ayat tersebut.

قال محمد بن إسحاق، عن محمد بن أبي محمد الحرشي مولى زيد بن ثابت، عن عكرمة أو عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قوله: لا إكراه في الدين قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: ألا استكرههما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله فيه ذلك، رواه ابن جرير. وروى السدي نحو ذلك، وزاد: وكانا قد تنصرا على يدي تجار قدموا من الشام يحملون زيتاً، فلما عزموا على الذهاب معهم، أراد أبوهما أن يستكرههما، وطلب من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبعث في آثارهما<sup>16</sup>

Demikian juga al-Suyuti, dalam mengomentari ayat di atas, cenderung mengikuti penafsiran al-Thabari yang merujuk pada Asbabun Nuzul yang terkait dengan nadzar seorang perempuan yang hendak memaksa anaknya untuk mengikuti ajaran Yahudi. Riwayat ini dikuatkan oleh al-Suyuti dengan menggunakan riwayat lain – selain Ibnu Jarir Thabari–seperti Abu Daud, al-Nasa'i, Ibnu al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim, al-Nuhhas dalam kitab *Nasikhnya*, Ibnu Mundah dalam kitab *Gharaib Syu'abihnya*, Ibnu Hibban, Ibnu Mardawaih, al-Baihaqi dalam kitab *Sunannya* serta Al-Dhiya' dalam kitab *al-Mukhtarah* yang secara keseluruhan berasal dari jalur periwayatan Ibnu Abbas.<sup>17</sup>

## 2) Qs. Yunus ayat 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

*Artinya: jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah engkau, engkau memaksa manusia supaya mereka*

*menjadi orang-orang mukmin semuanya. (Qs. Yunus: 99).<sup>18</sup>*

Dalam ayat ini menurut Thabari, Allah seakan-akan menegaskan kepada Nabi Muhammad bahwa jika Allah berkehendak, niscaya mereka (orang-orang yang ingkar) akan membenarkan kenabian Muhammad dan mereka juga akan meyakini bahwa risalah yang dibawa olehnya serta dakwah yang dilakukannya dalam rangka seruan tauhid dan ibadah yang semata-mata hanya karena Allah adalah sesuatu yang benar adanya. Namun Allah tidak menghendaki hal itu. Mereka telah diberikan ketetapan oleh Allah sebelum diutusnya para Rasul untuk menjadi orang yang ingkar kecuali bagi mereka yang diberika ketentuan lain sebelum diciptakannya langit dan bumi beserta isinya.<sup>19</sup>

Penafsiran ini didasarkan pada sebuah riwayat yang berasal dari Ibn Abbas, Ali, Muawiyah, Abdullah Ibn Shalih dan al-Mutsanna yang menyatakan bahwa ayat ini diturunkan sebagai “protes” terhadap keinginan baginda Nabi agar setiap orang bisa beriman serta mengikuti petunjuk yang diberikan oleh Allah. Terhadap keinginannya itu, Allah menegaskan bahwa tidak mungkin semua orang dapat beriman seperti yang diinginkan oleh Nabi Muhammad SAW. kecuali mereka yang memang dikehendaki oleh Allah, sebaliknya mereka yang tidak dikehendaki untuk menjadi orang yang beriman niscaya mereka akan tetap dalam kesesatannya. Secara lengkap, Asbabun Nuzul ayat tersebut seperti berikut ini:

حدثني المثنى قال ، حدثنا عبد الله بن صالح قال ، حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله:(ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً) ، ( وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ) ، [سورة يونس: ١٠٠] ونحو هذا في القرآن، فإن رسول الله ﷺ كان يحرص أن يؤمن جميع الناس ويتابعوه على الهدى، فأخبره الله أنه لا يؤمن إلا من قد سبق له من الله السعادة في الذكر الأول ولا يضل إلا من سبق له من الله الشقاء في الذكر الأول<sup>20</sup>

<sup>18</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, T.th.), hal. 160

<sup>19</sup>تفسير الطبري - (ج ١٥ / ص ٢١١)

<sup>20</sup>تفسير الطبري - (ج ١٥ / ص ٢١٢)

<sup>16</sup>*Ibid.*

<sup>17</sup>الدر المنثور - (ج ٢ / ص ٢٠)

Penafsiran yang sama juga terlihat dalam tafsir Ibnu Katsir. Menurut Ibnu Katsir, seandainya Allah memang berkehendak pastilah mereka menjadi orang yang beriman, namun Allah tidak menghendaki hal itu disebabkan ada hikmah dibalik ketentuan tersebut, bahkan Allah menegaskan keimanan dan pengingkaran mereka bukanlah menjadi kewajiban dan tanggung jawab Nabi Muhammad SAW. karena beliau tidak lebih dari sekedar pemberi peringatan sehingga pantas jika pada penggalan ayat berikutnya Allah bertanya dengan bentuk penyangkalan “Apakah kamu (Muhammad) akan membenci mereka sehingga mereka menjadi orang yang beriman?”. Dalam penilaian Ibnu Katsir, ayat ini semakna dengan ayat-ayat lain seperti ayat 118-119 surat Hud yang artinya “Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya” dan ayat 31 dalam surat al-Ra’d yang artinya “..dan sekiranya ada suatu bacaan (kitab suci) yang dengan bacaan itu gunung-gunung dapat digoncangkan atau bumi jadi terbelah atau oleh karenanya orang-orang yang sudah mati dapat berbicara, (tentu itulah al-Quran). Sebenarnya segala urusan itu adalah kepunyaan Allah.”<sup>21</sup>

Berikut penafsiran Ibnu Katsir:

يقول تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ} يا محمد لأذن لأهل الأرض كلهم في الإيمان بما جنتهم به فآمنوا كلهم ولكن له حكمة فيما يفعله تعالى كما قال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَنْ رَجَعَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} وقال تعالى: {وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلَّ اللَّهُ الْأَمْرَ جَمِيعًا} ولهذا قال تعالى: {أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ} أي تلزمهم وتلجنهم {حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} أي ليس ذلك عليك ولا إليك بل الله {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}

{لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} {فَأَنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ} {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ} إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن الله تعالى هو الفعال لما يريد الهادي من يشاء المضل لمن يشاء لعلمه وحكمته وعده<sup>22</sup>

Berbeda dengan Thabari dan Ibnu Katsir, al-Suyuti dalam tafsirnya tidak memberikan penafsiran yang jelas terhadap ayat 99 surah Yunus ini. Al-Suyuti hanya menghubungkan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang peristiwa yang menimpa kaum Nabi Yunus. Dengan menyandarkan pada riwayat Ibnu Jarir al-Thabari, Ibn al-Mundzir dan Abu Syaikh yang berasal dari sahabat Ibn Abbas, al-Suyuti menjelaskan bahwa tidak satupun penduduk sebuah negeri yang keimanannya dapat menghilangkan siksa yang diturunkan oleh Allah kecuali apa yang telah dialami oleh kaum nabi Yunus.<sup>23</sup>

### 3) Qs. Al-Kahfi ayat 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Artinya: Dan katakanlah: kebenaran datangnya dari Tuhan kamu. Maka barang siapa yang ingin hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin biarlah ia kafir. Sesungguhnya kami telah sediakan bagi orang-orang dzalim neraka yang gejolaknya mengepung mereka, dan jika mereka meminta pertolongan niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah seburuk-buruk minuman dan tempat istirahat yang paling jelek. (Qs. Al-Kahfi: 29).<sup>24</sup>

Dalam penjelasannya terhadap ayat ini, al-Thabari berkomentar bahwa ayat ini mengandung perintah terhadap baginda Nabi untuk menyampaikan kepada orang-orang yang tertutup mata hatinya untuk mengingat

<sup>22</sup>Ibid.

<sup>23</sup>الدر المنثور - (ج ٥ / ص ٢٦٩)

<sup>24</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 51

تفسير ابن كثير - (ج ٤ / ص ٢٥٩)<sup>21</sup>

Allah serta memperturutkan hawa nafsunya bahwa kebenaran datangnya dari Allah. Di tangan Dialah petunjuk dan kesesatan yang oleh karenanya Dia pulalah yang memiliki otoritas untuk memberikan petunjuk kepada siapapun yang dikehendaknya sehingga menjadi orang yang beriman, sebaliknya Dia pulalah yang membiarkan seseorang dalam kesesatan sehingga ia tetap dalam kekafirannya. Hanya saja, bagi mereka yang kafir disediakan api neraka yang menyala-nyala dan bagi mereka yang mukmin akan diberikan balasan sebagaimana dijanjikan kepada orang-orang yang taat.<sup>25</sup> Penafsiran ini didasarkan pada riwayat Ibnu Abbas berikut ini:

وروي عن ابن عباس في ذلك ما حدثني عليّ، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، قوله: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) يقول: من شاء الله له الإيمان آمن، ومن شاء الله له الكفر كفر، وهو قوله: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) وليس هذا بإطلاق من الله الكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد، وإنما هو تهديد ووعد<sup>26</sup>

Penafsiran lain juga dikemukakan oleh Ibnu Katsir. Menurutnya, ayat di atas sebagai ancaman yang keras sebagaimana terlihat dalam redaksi *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ*, sedangkan yang dimaksud dengan al-dzalimin pada ayat ini –menurut Ibn Katsir– adalah orang-orang yang kafir terhadap Allah, para utusan dan kitab-kitabnya. Terhadap mereka ini telah dipersiapkan neraka yang memiliki pembatas (*suradiq*)<sup>27</sup> yang berlapis empat, sedangkan setiap lapisnya memiliki ketebalan yang setara dengan waktu perjalanan empat puluh tahun sebagaimana riwayat Imam Ahmad yang selanjutnya ditakhrij oleh al-Tirmidzi dalam *babsifat al-nar* dan Ibnu Jarir dalam kitab tafsirnya:

قال الإمام أحمد: حدثنا حسن بن موسى، حدثنا ابن لهيعة، حدثنا دراج عن أبي الهيثم، عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لسرادق النار أربعة جدر، كثافة كل جدار مسافة أربعين سنة» وأخرجه الترمذي في صفة النار، وابن جرير في تفسيره، من حديث دراج أبي السمع به<sup>28</sup>

Sedangkandalam penafsiran al-Suyuti, kalimat *al-haq* dalam ayat di atas adalah al-Quran sebagaimana diriwayatkan dari dari Qutadah dan ditakhrij oleh Ibn Abi Hatim. Adapun makna yang dapat diungkap dari ayat 29 surah al-kahfi, al-Suyuti mengutip riwayat dari Ibnu Abbas yang menjelaskan bahwa ayat tersebut memberikan pemahaman bahwa orang yang dikehendaki untuk menjadi mukmin maka ia akan beriman sedangkan yang dikehendaki akan kekafirannya maka ia pun akan menjadi kafir. Makna ini pulalah yang sejalan dengan ayat 29 surat al-Takwir yang artinya “*dan kalian tidaklah dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki oleh Allah, Tuhan semesta alam.*”<sup>29</sup> Berikut ini adalah riwayat yang dikutip al-Suyuti sebagai dasar penafsirannya:

وأخرج حنبل في الاستقامة وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات، عن ابن عباس في قوله: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ} يقول: من شاء الله له الإيمان آمن، ومن شاء الله له الكفر كفر، وهو قوله: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} التكوير: ٢٩<sup>30</sup>

#### 4) Qs. Al-Kafirun ayat 6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Artinya: “Bagi kamu agama kamu dan bagiku agamaku”. (QS. Al-Kafirun: 6).<sup>31</sup>

Berdasarkan riwayat Ibn Zaid, Thabari menjelaskan bahwa *khitab* surat al-Kafirun (ayat 6) diperselisihkan di kalangan para mufassir, sebagian menyatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang musyrik sedangkan sebagian mufassir lainnya menyatakan bahwa *khitab*nya adalah orang-orang Yahudi yang tidak menyembah kecuali

<sup>25</sup> تفسير الطبري - (ج ١٨ / ص ٩)

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Kata *suradiq* berasal dari bahasa Persia yang diartikan sebagai kemah dan ada juga yang mengartikan sebagai penghalang yang menghalangi sesuatu masuk ke rumah atau kemah. Neraka diibaratkan dengan bangunan yang memiliki penghalang berupa gejalak api sehingga yang disiksa tidak dapat keluar dan pihak lain tidak dapat masuk untuk memberikan pertolongan. Lihat, M. Quraish Shihab, “*Tafsir*”, vol. 8, hal. 52

<sup>28</sup> تفسير ابن كثير - (ج ٥ / ص ١٣٩)

<sup>29</sup> الدر المنثور - (ج ٦ / ص ٣٥٩)

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hal. 580

kepada Allah serta tidak menyekutukannya hanya saja mereka mengingkari sebagian para Nabi dan para utusan beserta risalah yang dibawanya bahkan membunuhnya secara dzalim dengan disertai adanya permusuhan.<sup>32</sup>

Selanjutnya, al-Thabari menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan oleh Allah sebagai panduan bagi Nabi Muhammad SAW. ketika diberikan opsi oleh orang-orang kafir Quraisy untuk menyembah Tuhan mereka secara bergantian. Mereka akan menyembah Allah selama satu tahun, sebaliknya Nabi Muhammad harus menyembah Lata dan Uzza setelah itu dalam jangka waktu satu tahun pula disertai beragam tawaran seperti harta dan wanita. Penafsiran ini didasarkan oleh al-Thabari terhadap riwayat Ibnu Abbas:

حدثني محمد بن موسى الخريشي، قال: ثنا أبو خلف، قال: ثنا داود، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن قريشا وعدوا رسول الله ﷺ أن يعطوه مالا فيكون أغنى رجل بمكة، ويزوجوه ما أراد من النساء، ويطنوا عقبه، فقالوا له: هذا لك عندنا يا محمد، وكف عن شتم آلهم، فلا تذكرها بسوء، فإن لم تفعل، فإننا نعرض عليك خصلة واحدة، فهي لك ولنا فيها صلاح. قال: "ما هي؟" قالوا: تعبد آلهم سنة: اللات والعزى، ونعبد إلهك سنة، قال: "حتى أنظر ما يأتي من عند ربّي"، فجاء الوحي من اللوح المحفوظ: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ)<sup>33</sup>

Sementara Ibnu Katsir dalam tafsirnya tidak memberikan penjelasan tentang penafsiran terhadap surat al-Kafirun di atas. Ibnu Katsir hanya mengutip berbagai riwayat yang menjelaskan tentang keutamaan surat tersebut. Imam Ahmad misalnya menyatakan bahwa surat tersebut seringkali di baca oleh Nabi SAW. dalam shalat fajar dan shalat maghrib bahkan kadangkala membacanya hingga tujuh belas atau dua puluh tujuh kali.<sup>34</sup>

Al-Suyuti memiliki penafsiran yang hampir sama dengan al-Thabari. Al-Suyuti menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan untuk menolak tawaran orang-orang kafir Quraisy untuk melakukan "barter" dalam hal penyembahan, bahkan mereka menantang jika memang agama yang dibawa nabi Muhammad lebih baik pastilah mereka akan

mengikutinya, sebaliknya jika agama merekalah yang lebih baik, maka Nabi Muhammad harus mengikuti agama mereka.<sup>35</sup> Penafsiran ini didasarkan pada riwayat berikut:

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن الأثير في المصاحف عن سعيد بن ميناء مولى أبي البخترى قال: لقي الوليد بن المغيرة والعاصي بن وائل، والأسود بن المطلب وأمية بن خلف رسول الله ﷺ فقالوا: يا محمد لهم فلتعبد ما نعبد ونعبد ما تعبد، ولنشترك نحن وأنت في أمرنا كله، فإن كان الذي نحن عليه أصح من الذي أنت عليه كنت قد أخذت منه حظا، وإن كان الذي أنت عليه أصح من الذي نحن عليه كنا قد أخذنا منه حظا فأُنزل الله (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ) حتى انقضت السورة<sup>36</sup>

### Tafsir bi al-Ma'tsur dan Pembentukan Teologi Inklusif

John Hick pernah mengemukakan gagasan yang terkenal bahwa terdapat tiga sikap teologis pokok yang dapat diterapkan dalam tradisi keagamaan, yakni eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.<sup>37</sup> Eksklusivisme adalah pendapat yang menyatakan bahwa satu-satunya posisi yang benar adalah posisi keagamaannya sendiri.<sup>38</sup> Dari sisi bentuknya, paham ini terbagi menjadi paham eksklusif ke luar yakni sikap eksklusif terhadap agama lain dengan menganggapnya agama yang diyakininya sebagai agama yang paling benar sedangkan agama orang lain sesat, dan eksklusif ke dalam yaitu sikap eksklusif yang terjadi di dalam tubuh agama yang dianutnya. Misalnya dalam Islam terdapat berbagai aliran fiqh, kalam, tasawuf dan lain sebagainya.<sup>39</sup>

Munculnya paham ini dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti faktor doktrin ajaran. Sebagaimana diketahui, sekalipun pada mulanya agama-agama lain selain islam seperti Yahudi dan Nashrani berasal dari

<sup>35</sup> الدر المنثور - (ج ٨ / ص ٦٥٥)

<sup>36</sup> الدر المنثور - (ج ٨ / ص ٦٥٥)

<sup>37</sup> Dikutip dari, Frank Whaling, "Pendekatan Teologis", dalam, Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 344

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2001), hal. 41-42

<sup>32</sup> تفسير الطبري - (ج ٢٤ / ص ٦٦٢)

<sup>33</sup> تفسير الطبري - (ج ٢٤ / ص ٦٦٢)

<sup>34</sup> تفسير ابن كثير - (ج ٨ / ص ٤٧٧)



Tuhan namun dalam perjalanannya agama ini tidak lagi konsisten dengan ajaran yang telah ditetapkan. Faktor lainnya adalah faktor wawasan yang sempit seperti pemahaman terhadap Islam sebagai agama yang hanya dibawa oleh Nabi Muhammad saja dan bukan Islam dalam pengertian kepatuhan dan keikhlasan beribadah kepada Allah. Pemahaman ini telah menggiring pada sikap eksklusif bahwa hanya Islam dalam pengertian sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad inilah yang mencapai tahap kesempurnaan. Selain faktor-faktor tersebut, eksklusivisme juga dilatarbelakangi oleh faktor sejarah.<sup>40</sup> Terjadinya perang salib yang berlangsung selama tiga periode dari tahun 1095 M hingga tahun 1291 M telah menanamkan permusuhan antara orang Islam dan Kristen.<sup>41</sup>

Jika eksklusivisme menganggap agama yang diyakininya sebagai agama yang paling benar, maka inklusivisme menyatakan bahwa tradisi keagamaan lain juga memuat kebenaran religius namun di hari akhir akan dimasukkan ke dalam posisi yang mereka miliki. Berbeda dengan keduanya, pluralisme adalah pendapat yang menyatakan bahwa tradisi-tradisi keagamaan menjejewantahkan diri dalam beragam konsepsi mengenai yang sejati (*the real*) dan memberi respon terhadapnya sehingga dari sanalah muncul jalan kultural yang berbeda-beda bagi manusia.<sup>42</sup>

Terdapat kecenderungan untuk menyandingkan –kalau enggan berkata menyamakan– antara istilah inklusif dan pluralis. Misalnya terdapat satu buku yang berjudul “Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis”. Bahkan, Abuddin Nata dalam buku yang berjudul “Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia”, di dalam salah satu sub bahasannya mengulas tentang Islam Inklusif-Pluralis yang dimaknainya sebagai paham yang memandang bahwa agama-agama lain

mengandung kebenaran dan dapat memberikan manfaat serta keselamatan bagi pemeluknya.<sup>43</sup> Dengan pandangan keberagaman yang inklusif-pluralis ini akan terwujud dialog antara agama-agama yang berarti baik agama Islam ataupun yang lainnya berkewajiban menegakkan agama masing-masing serta melibatkan diri dengan keyakinan orang lain dalam artian mempelajari dan memahami keyakinan-keyakinan tersebut.<sup>44</sup>

Untuk mempertegas wilayah pemahaman teologi inklusif dan pluralis ini ada baiknya mempersanding pandangan Nurcholish Madjid yang dinilai sebagai penganut inklusivisme dengan identifikasi Michael Amalados dalam memaknai *religious plurality*. Bagi Nurcholish, *religious plurality* tidak harus dimaknai secara langsung sebagai pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari, akan tetapi ajaran ini menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberikan kebebasan untuk hidup dengan segala resiko yang akan ditanggung oleh para pengikut agama masing-masing baik secara pribadi maupun kelompok.<sup>45</sup>

Berbeda dengan konsep yang diketengahkan oleh Michael Amalados yang mencirikan *religious plurality* dengan: *Pertama*, apabila agama demikian juga komunitas umatnya dapat memberikan tempat kepada penganut agama lain tidak hanya dalam perasaan toleransi sebagai warga negara kelas dua; *Kedua*, apabila setiap agama dapat membedakan antara keyakinan dan konsekuensi moral mereka; *Ketiga*, apabila ada konsensus yang pasti dapat dicapai oleh masyarakat yang berbeda-beda keyakinan untuk saling menghormati tatanan moral yang penting bagi pribadi dan sikap sosial mereka.<sup>46</sup>

Berdasarkan pada landasan teori di atas, hasil penafsiran yang dilakukan oleh Thabari,

<sup>40</sup>*Ibid.*, hal. 51-54

<sup>41</sup>Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), hal. 76

<sup>42</sup>Frank Whaling, “Pendekatan Teologis”, hal. 344

<sup>43</sup>Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran*, hal. 188

<sup>44</sup>*Ibid.*, hal. 190

<sup>45</sup>Fatimah Usman, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002), hal. 66

<sup>46</sup>*Ibid.*, hal. 68

Ibnu Katsir dan Jalaluddin al-Suyuti terhadap ayat tentang kebebasan beragama berdasarkan pada riwayat para sahabat menunjukkan kecenderungan terhadap pembentukan teologi inklusif. Artinya, sekalipun mengakui keragaman keyakinan dengan diberikan kebebasan memilih untuk beriman ataupun tetap dalam kekufuran, namun tetap saja mereka harus menerima resiko dari pilihannya itu. Dengan kata lain, seseorang tidak boleh dipaksa untuk mengikuti akidah tertentu sebagaimana dinyatakan dalam *Asbabun Nuzul* surat al-Baqarah ayat 256 namun sebagai konsekuensinya, ia harus konsisten melaksanakan kewajiban yang telah diatur dalam akidah yang dianutnya.

Dalam hal ini M. Quraish Shihab menyatakan:

*“Perlu dicatat bahwa yang dimaksud dengan tidak ada paksaan dalam menganut agama –sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 256 –adalah paksaan untuk menganut akidahnya. Ini berarti jika seseorang telah memilih satu aqidah, katakan saja akidah islamiyah, maka dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya dan berkewajiban melaksanakan perintah-perintahnya. Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapanannya. Dia tidak boleh berkata Allah telah memberi saya kebebasan untuk shalat atau tidak shalat, berzina atau nikah karena bila dia telah menerima akidahnya maka dia harus melaksanakan tuntunannya.”*<sup>47</sup>

Penafsiran Quraish Shihab memberikan kerangka penafsiran yang lebih luas untuk memaknai ayat lain yang seakan-akan mengandung ancaman terhadap pilihan keyakinan seseorang seperti yang tertera dalam surat al-Kahfi ayat 29. Pada ayat tersebut, seseorang dipersilahkan untuk beriman atau kafir, namun bagi mereka yang tidak beriman dipersiapkan neraka.<sup>48</sup> Mengacu kepada penafsiran bahwa seseorang

tidaklah boleh dipaksa untuk menganut akidah tertentu, maka ancaman yang dimaksud harus dibawa ke dalam pengertian siapapun yang ingkar terhadap tuntunan akidah yang dipilihnya maka ia akan mendapatkan siksa neraka sebagai balasan terhadap pelanggaran.

Dalam makna yang demikian ini pula, kiranya tindakan Abu Bakar dalam memerangi orang-orang yang murtad serta orang yang enggan untuk berzakat<sup>49</sup> tidaklah dinilai sebagai pelanggaran terhadap kebebasan memilih keyakinan namun harus dilihat sebagai ancaman terhadap pelanggaran terhadap tuntunan akidah yang telah dipilihnya, karena Islam –sebagaimana ungkap Fazlur Rahman–tidaklah sebagaimana propaganda Kristen barat yang telah mengaburkan keseluruhan masalah jihad dengan mempopulerkan slogan “Islam agama pedang,”<sup>50</sup> atau seperti kesimpulan Bernard Lewis yang dengan sangat diplomatis menyatakan: “Sebagian besar muslim bukanlah kelompok fundamentalis dan kebanyakan kelompok fundamentalis bukanlah teroris namun para teroris saat ini adalah muslim”.<sup>51</sup> Bagi Rahman, yang dikembangkan dengan pedang bukanlah agama Islam tetapi domain politik Islam sehingga Islam dapat menciptakan tata dunia yang dicita-citakan al-Quran.<sup>52</sup>

Watak inklusif tafsir bi al-ma'tsur yang notabenenya adalah riwayat para sahabat Nabi yang dinilai dalam hadis sebagai generasi terbaik (*khairu al-quruni*) tentunya tidak bisa dilepaskan dari sikap Nabi SAW. yang sangat terbuka dalam menerima realitas keyakinan yang beragam. Bahkan, dalam perjuangannya tidak jarang Nabi menunjukkan hubungan yang sangat harmonis terhadap penganut agama yang

<sup>49</sup>Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar al-Shiddiq* (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), hal. 87 dan 99

<sup>50</sup>Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Quran*, terj. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hal. 93

<sup>51</sup>Bernard Lewis, *Islam dalam Krisis: antara Perang Suci dan teror Kotor* (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004), hal. 145

<sup>52</sup>Fazlur Rahman, *Tema Pokok*, hal. 93

<sup>47</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir*, vol. 1, hal. 515

<sup>48</sup>Periksa kembali penafsiran terhadap ayat ini pada uraian sebelumnya.

berbeda, misalnya, ketika beliau meminta perlindungan kepada raja Negus dari kekejaman kafir Makkah, keterlibatan unsur Yahudi dalam perumusan piagam Madinah dan kerjasama umat Islam dengan kedua agama tersebut membangun peradaban dan sebagainya.<sup>53</sup>

Nabi SAW. menyadari bahwa agama yang dibawanya bahkan ajaran-ajarannya telah diturunkan melalui para Nabi sebelumnya dan hal ini diakui oleh Nabi SAW. sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab *shahihnya*. Dalam sabda beliau, Nabi menegaskan keterkaitan Islam dengan agama-agama sebelumnya laksana sebuah bangunan yang belum sempurna disebabkan kurang satu bata. Ibarat bangunan, Islam pada dasarnya telah selesai dibangun oleh para Nabi yang mendahuluinya dan hanya tinggal satu bata yang belum terpasang di salah satu sudutnya. Orang-orang yang datang mengelilingi bangunan itu merasa kagum akan keindahannya namun mereka menyayangkan mengapa ada bagian yang belum terpasang batanya. Nabi menyatakan bahwa dia adalah bata yang kemudian dipasang pada salah satu sudut yang belum terpasang itu dan pada akhirnya membuat bangunan tersebut menjadi sempurna.<sup>54</sup>

Kesinambungan ajaran Islam dengan ajaran yang telah dibawa oleh para Nabi sebelum Nabi Muhammad dibuktikan oleh Khalil Abdul Karim. Dalam penelitiannya itu, ia mengatakan bahwa ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad bukanlah ajaran yang sama sekali baru namun ia merupakan kelanjutan dari tradisi yang pernah ada. Kebersinambungan tradisi itu –dengan berbagai rinciannya–dikategorikan ke dalam: *Pertama*, ritus-ritus peribadatan yang dibagi lagi ke dalam ritus peribadatan warisan suku Arab dan warisan penganut tradisi *hanifiyah*; *Kedua*, ritus sosial; *Ketiga*, ritus

hukuman; *Keempat*, ritus peperangan; dan *Kelima*, ritus politik.<sup>55</sup>

Terhadap tradisi-tradisi tersebut, ajaran Islam yang tertuang dalam al-Quran tidak serta merta menghapusnya, adakalanya menerima atau membiarkan berlakunya sebuah tradisi (*tahmil/adoptive-complement*). Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat al-Quran yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut serta menyempurnakan aturannya, semisal sistem perdagangan dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Di samping itu, al-Quran juga bersikap menolak keberlakuan sebuah tradisi masyarakat (*tahrim/destructive*) yang ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat yang melakukan pelarangan, seperti berjudi dan minum khamar, praktik riba dan perbudakan. Kemungkinan terakhir dalam menyikapi tradisi yang telah ada, tidak jarang al-Quran menerima sebuah tradisi tetapi melakukan “modifikasi” sehingga merubah karakter dasarnya (*taghyir/adoptive-reconstructive*). Termasuk ke dalam kategori ini adalah tentang pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, hukum waris, pengangkatan anak (adopsi) dan hukum *qishas-diyat*.<sup>56</sup>

Sikap inklusif Nabi saw. yang diajarkan kepada para sahabat beliau melalui pemahaman terhadap ayat-ayat yang mengandung nilai universal di atas, dengan sendirinya menjadi tersingkir tatkala harus berhadapan dengan wacana nasakh –yang salah satunya dengan mengacu pada tafsir *Jalalain* yang ditulis oleh Jalaludin al-Suyuti dan Jalaludin al-Mahalli-. Dalam kitab tersebut dinyatakan bahwa ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai universal berupa penghormatan terhadap keyakinan, menciptakan kedamaian bersama, berdakwah dengan hikmah dan *mauidzah hasanah* dinasakh dengan ayat *al-saif* yakni ayat yang

<sup>53</sup>Umi Sumbulah, *Islam dan Ahl al-Kitab Perspektif Hadis* (Malang: UIN Press, 2012), hal. 3

<sup>54</sup>*Ibid.*, hal. 2

<sup>55</sup> Penjelasan secara detail dapat dibaca dalam, Khalil Abdul Karim, *Syariah: Sejarah Perkelahiran Pemaknaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

<sup>56</sup>Ali Sodikin, *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hal. 117 dan setelahnya.

memerintahkan untuk berperang melawan orang-orang kafir seperti yang tertera dalam surat al-Taubah ayat 5. Jika pola pikir demikian yang diikuti, maka yang tersisa saat ini adalah ayat-ayat seperti dalam surat Ali Imran: 20; al-Nisa: 90; al-Maidah: 13; al-An'am: 70, 159; al-Anfal: 61; al-Nahl: 125; al-Isra': 54; al-Mu'minun: 96 dan al-Mumtahanah: 8 yang secara keseluruhan mengandung perintah *jihad qitali* melawan orang-orang musyrik.<sup>57</sup>

Menurut hemat penulis, klaim nasakh terhadap ayat yang mengandung nilai-nilai universal oleh ayat *al-saif* tidak serta merta dapat diterima secara pasti mengingat ketatnya persyaratan yang harus terpenuhi, seperti, *nasikh* haruslah berposisi lebih kuat atau minimal sama dengan *mansukh* sehingga hadis Nabi tidak dapat menasakh ayat al-Quran, ayat yang dinasakh harus benar-benar bertolak belakang dengan *nasikh* serta harus terbukti dengan meyakinkan urutan ayat yang lebih dahulu turun dengan ayat yang turun kemudian.<sup>58</sup> Selain itu, dalam kajian ushul fiqh, nasakh bukanlah satu-satunya metode yang harus ditempuh dalam menghadapi kontradiksi antar dalil. Menurut jumhur ushuliyun, manakala ditemukan dua dalil yang saling bertentangan maka metode yang harus dilakukan adalah: *Pertama*, melalui pendekatan kompromistis (*al-jam'u wa taufiq*); *Kedua*, *tarjih* terhadap salah satu dari dua dalil yang ada; *Ketiga*, nasakh; *Keempat*, menggugurkan kedua-duanya (*tasaqut al-dalilain*).<sup>59</sup>

Melihat persyaratan di atas, terutama pada syarat yang kedua, akan timbul standar yang berbeda untuk menilai pertentangan suatu ayat dan hal ini juga menyiratkan pemahaman bahwa klaim nasakh oleh para ulama hanya sebagai alasan untuk menutupi kegagalan mereka dalam mengkompromikan antar ayat

yang dinilai bertentangan. Buktinya, dari dua puluh satu ayat yang menurut catatan al-Suyuti dalam kitab *al-Itqannya*<sup>60</sup> telah dinasakh ternyata dapat dikompromikan oleh Syekh Waliyullah al-Dahlawi dalam kitab *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir* sehingga menurut al-Dahlawi hanya tersisa lima ayat yang belum bisa dikompromikan yaitu, ayat tentang wasiat terhadap ahli waris, ayat tentang saksi, ayat tentang kekuatan seorang muslim yang dapat mengalahkan sepuluh orang kafir, ayat tentang *nikah al-zani* dan ayat tentang kewajiban memberikan sedekah atas panggilan Nabi.<sup>61</sup>

## Penutup

Uraian sederhana pada sub bahasan sebelumnya menunjukkan kesimpulan akan kecenderungan tafsir bi al-ma'tsur sebagaimana ditemukan dalam tiga kitab tafsir yang masing-masing ditulis oleh Ibn Jarir al-Thabari, Abu al-Fida' Ibn Katsir dan Jalaludin al-Suyuti terhadap ayat-ayat yang penulis identifikasi sebagai ayat tentang kebebasan beragama yaitu model penafsiran yang inklusif. Ini tentu saja tidak dapat dilepaskan dari peran Nabi saw. yang telah memberikan keteladanan kepada para sahabatnya dalam menyadari adanya keragaman keyakinan.

Hasil penafsiran semacam ini memberikan harapan baru dalam mendorong terjadinya kehidupan yang harmonis antarumat beragama dengan tetap berpegang teguh pada keyakinan masing-masing yang telah dipilihnya. Harapan yang demikian seakan pupus dengan adanya klaim nasakh terhadap ayat-ayat universal yang mengandung pesan perdamaian, penghormatan terhadap agama lain dengan ayat *al-saif* yang mengandung perintah *jihad qitali* melawan orang-orang musyrik.

<sup>57</sup>Imam Nakha'i, "Kebebasan Beragama dalam Konteks Civil Society", Makalah disampaikan pada seminar tentang al-Quran dan Tantangan Global

<sup>58</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), hal. 289-291

<sup>59</sup>Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Damaskus: Darul Fikr, 2007), hal. 245-246

<sup>60</sup>Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 2004), hal. 343

<sup>61</sup>Syekh Waliyullah al-Dahlawi, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir* (Beirut: Darul Basyair Islamiyah, 1987), hal. 53 dan seterusnya.

**Daftar Pustaka**

- Ali, A. Mukti, *Universalitas dan Pembangunan* (Jakarta: IKIP Bandung, 1971)
- Al-Maududi, Abu A'la, Empat Istilah dalam Al-Quran: al-Ilah, al-Rabb, al-Din dan al-Ibadah, terj. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002)
- Al-Fauzan, Shalih ibn Fauzan ibn Abdillah, *Syarh Kitab Kasyf al-Syubuhah* (Libanon: Muassasah Risalah, 2004)
- Al-Zuhayli, Wahbah, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Damaskus: Darul Fikr, 2007)
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 2004)
- Al-Dahlawi, Syekh Waliyullah, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir* (Beirut: Darul Basyair Islamiyah, 1987)
- A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007)
- Baidhawati, Zakiyuddin, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005)
- Haekal, Muhammad Husain, *Abu Bakar al-Shiddiq* (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2012)
- Karim, Khalil Abdul, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LkiS, 2003)
- Lewis, Bernard, *Islam dalam Krisis: antara Perang Suci dan teror Kotor* (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004)
- Little, David, dkk., *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)
- Nakha'i, Imam, "Kebebasan Beragama dalam Konteks Civil Society", Makalah disampaikan pada seminar tentang al-Quran dan Tantangan Global
- Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001)
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Quran*, terj. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996)
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- \_\_\_\_\_, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, T.th.)
- \_\_\_\_\_, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8 (Jakarta: Lentera Hati, 2002)
- \_\_\_\_\_, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hal. 580
- \_\_\_\_\_, "Membumikan" al-Quran (Bandung: Mizan, 2004)
- \_\_\_\_\_, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013)
- Sumbulah, Umi, *Islam dan Ahl al-Kitab Perspektif Hadis* (Malang: UIN Press, 2012)
- Sodiqin, Ali, *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008)
- Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, jilid 2 (Iran: Qum al-Muqaddas, T.th)
- Tasmuji, "Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia," dalam, *Jurnal Religio*, Volume 02 Nomor 01 Tahun 2011
- Usman, Fatimah, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002)
- Whaling, Frank, "Pendekatan Teologis", dalam, Peter Connolly (ed.), *Aneka*

*Pendekatan Studi Agama*, terj.  
(Yogyakarta: LkiS, 2009)

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*  
(Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada,  
2000)

<http://www.bintang.com/seleb/read/235528>.  
diakses pada, 23 Agustus 2017

[http://nasional.sindonews.com/read/1019175/  
18/kebinekaan-di-persimpangan-jalan-  
1435801763](http://nasional.sindonews.com/read/1019175/18/kebinekaan-di-persimpangan-jalan-1435801763). diakses pada, 23 Agustus  
2017

Syahrour, "Divine Text and Pluralisme in  
Muslim Society", dalam *Moslem Report*.  
Diunduh pada, 23 Agustus 2017

تفسير الطبري - (ج ٥ / ص ٤٠٧)

تفسير ابن كثير - (ج ١ / ص ٥٢١)

الدر المنثور - (ج ٢ / ص ٢٠)